Bp Marek JĘDRASZEWSKI

HOMO: CAPAX ALTERIUS – CAPAX DEI

Pierwszym słowem nagiej i bezbronnej twarzy Drugiego – zwłaszcza całkowicie bezbronnych, patrzących na mnie jego oczu – jest zakaz: „ty nie możesz mnie zabić".

Gdzie szukać prawdy o człowieku-w-świecie? Pytanie to należy do najważniejszych problemów antropologii filozoficznej, następując tuż po pytaniu o to, kim jest sam człowiek. W jakiejś mierze obydwa te pytania wpisane są w treść nakazu słynnej wyroczni delfickiej: „Poznaj siebie samego!"

W wielkiej tradycji poszukiwań prawdy o człowieku można bez trudu zauważyć dwie zasadnicze drogi, które swymi filozoficznymi refleksjami wyznaczają Augustyn i Pascal. Według Augustyna poznanie siebie samego urzeczywistnia się poprzez wstąpienie w głąb siebie – w stronę źródła siebie pulsującego w samym sobie: „intimior intimo meo". Jego nauka o pamięci, wyłożona w X księdze *Wyznań*[1], ukazuje, jak dusza, pragnąc odnaleźć w sobie własną treść, przechodzi przez kolejne pokłady: wychodząc od analizy pamięci postrzeżeń zmysłowych, poprzez pamięć nauk umysł wznosi się do rozważania czystych idei. Następnie odkrywa, że poza zasięgiem idei znajduje się prawda, która rządzi tymi ideami i która zawiera w sobie boskie znamiona konieczności i odwieczności. Wynika z tego, że sam Bóg jest obecny w jakiś sposób w naszej duszy. Nie wystarczy już zatem mówić tylko o głębinach ludzkiego ducha, gdyż duch ten otwiera się na nieskończoność, a swoje przedłużenie znajduje w samym Bogu. „Ty byłeś bardziej wewnątrz mnie niż to, co we mnie było najbardziej osobiste (interior intimo meo), a zarazem wyżej nade mną (et superior summo meo), niż mogłem myślą sięgnąć kiedykolwiek"[2] – wyznawał pełen zachwytu św. Augustyn. Jednakże wraz z zachwytem pojawiało się święte przerażenie wobec tej Bożej obecności. Już analizując pamięć zmysłowych postrzeżeń Augustyn podziwiał tę niezwykłość człowieka, który jest zdolny ująć niezmierzone przestrzenie wszechświata: „nec ego ipse capio totum, quod sum", „oto sam nie mogę ogarnąć tego wszystkiego, czym jestem" – stwierdzał[3]. Stąd

[1] Por. E. G i l s o n, *Duch filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1958, s. 221.
[2] Św. A u g u s t y n, *Wyznania*, III, 6, 5.
[3] Tamże, X, 8, 5.

wobec ogromnych możliwości swego umysłu ogarniało go zdumienie – „stupor adpprehendit me”[4]. Tym bardziej musiał być on zadziwiony sobą, kiedy rozważał czyste idee. Z jego wnętrza wyrwało się pełne pokory wołanie: „Quid ergo sum, Deus? Quae natura sum?” – „Czymże więc jestem, Boże mój? Co jest moją naturą?”[5] Jednakże odkrywając w sobie tajemnicę ukrytą pod pozorami natury odczuwał także swoiste przerażenie: „Nescio quid horrendum, Deus meus” – „Trwogą przejmuje, Boże mój, to niezgłębione, nieskończone bogactwo”[6]. Stąd Augustyn do końca swego życia będzie odczuwał, z jednej strony, niczym nie zaspokojone pragnienie Boga oraz, z drugiej strony, lęk przed samym sobą. Ostateczne ukojenie znajdzie dla siebie dopiero – o czym był przekonany i w co żarliwie wierzył – w wieczności. „Kiedy do Ciebie przywrę całą moją istotą, skończy się dla mnie wszelki ból i wszelki trud. Wtedy moje życie będzie naprawdę żywe, całe napełnione Tobą. [...] Niespokojne jest [bowiem] serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie”[7].

Droga poszukiwań prawdy o człowieku, którą wytyczył w swych *Myślach* Pascal, biegła w stronę zewnętrznego wobec niego świata: zarówno w stronę nieskończonego w swym ogromie wszechświata, jak i w stronę tej „ostatecznej małości w przyrodzie”, jaką jest atom. „Niechaj tedy człowiek przyjrzy się naturze w jej wzniosłym i pełnym majestacie, niech oddali wzrok od niskich przedmiotów, które go otaczają. Niech spojrzy na to olśniewające światło, niby lampa wiekuista oświecające wszechświat; niechaj ziemia zda mu się jako punkcik w stosunku do rozległego kręgu, jaki ta gwiazda opisuje: i niech się zdumieje”[8]. To zdumienie wobec ogromu wszechświata nie jest wcale większe niż zadziwienie w obliczu istnienia cząstki atomu, wobec którego człowiek zdaje się być „kolosem, światem lub raczej wszystkim w stosunku do nicości”[9]. Stąd człowieka, rozważającego swe swoiste zawieszenie między wszechświatem a atomem, musi ogarnąć zarazem podziw i lęk. „Kto się zważy w ten sposób, przestraszy się samym sobą i zawieszony między tymi dwiema otchłaniami, Nieskończonością i Nicością, zadrży na widok owych cudów. [...] Wiekuista cisza tych nieskończonych przestrzeni przeraża mnie”[10]. To prawda, człowiek może wykroczyć swym umysłem ponad naturę świata i tym samym odkryć swoją wielkość – swoje bycie „trzciną myślącą”. Jednocześnie jednak pozostając w ciele na zawsze pozostanie tylko „trzciną” – cząstką tego świata, i dlatego ciągle będzie doświadczał swej nędzy wydziedziczonego króla. „Naturę człowieka można zważać na dwa sposoby – stwierdza Pascal z ogromnym realiz-

[4] Tamże, X, 8, 6.
[5] Tamże, X, 17, 1.
[6] Tamże, X, 17, 1.
[7] Tamże, X, 28, 1; I, 1, 1.
[8] B. P a s c a l, *Myśli*, układ J. Chevaliera, tłum. T. Żeleński, Warszawa 1968, nr 84.
[9] Tamże.
[10] Tamże, nr 84, 91.

mem – jeden wedle jego celu – i wówczas jest on wielki i nieporównany; drugi wedle pospólstwa, tak jak się sądzi o naturze konia albo psa, ryczałtem, patrząc na zdatność w biegu et animum arcendi, i wówczas człowiek jest obmierzły i szpetny"[11]. Gdzież znaleźć ukojenie dla siebie, widząc to swoiste rozdwojenie? Pascal nie miał pod tym względem żadnych wątpliwości: należy zwrócić się do Boga, a zwłaszcza do tego, co o człowieku mówi nam Chrystus. „Poznaj tedy, pyszałku, jakim bezsensem jesteś dla samego siebie. Ukorz się, bezsilny rozumie; umilknij, głupia naturo: dowiedz się, że człowiek nieskończenie przerasta człowieka, i usłysz od swego Pana o swym prawdziwym stanie, którego nie znasz. Słuchaj Boga. [...] Znajomość Boga bez znajomości własnej nędzy rodzi pychę. Znajomość własnej nędzy bez znajomości Boga rodzi rozpacz. Znajomość Chrystusa stanowi pośrodek, ponieważ w niej znajdujemy i Boga, i swoją nędzę"[12].

Mimo że drogi poszukiwań prawdy o człowieku, które wytyczyli Augustyn i Pascal, wyraźnie różnią się między sobą (Augustyn każe szukać tej prawdy we wnętrzu człowieka, natomiast dla Pascala punktem wyjścia jest otaczająca go rzeczywistość materialna), możemy stwierdzić istnienie w nich tych samych elementów. U obydwu tych filozofów mamy bowiem do czynienia najpierw z samotnym człowiekiem, który szuka prawdy o sobie. Można odnieść wrażenie, że jest on całkowicie sam – czy to wobec głębi swego wnętrza (Augustyn), czy też wobec potęgi świata materialnego (Pascal). Po wtóre, inicjatywa szukania prawdy należy do tegoż poznającego podmiotu. Odkrywając następnie prawdę o sobie – i to stanowi trzeci element jego drogi – przeżywa on uczucie przerażenia i lęku. Stąd, na koniec, ucieka się do Boga, w którym dostrzega miejsce ostatecznego ukojenia dla swego niespokojnego serca.

Czy drogi wytyczone przez Augustyna i Pascala są jedynymi, które rysują się przed współczesnym człowiekiem pragnącym poznać siebie samego? Czy wyczerpują one wszystkie możliwości, przed którymi stoi człowiek chcący pójść za wezwaniem delfickiej wyroczni? W świetle tych pytań należy, moim zdaniem, spojrzeć na filozofię jednego z najgłośniejszych myślicieli drugiej połowy XX wieku – na filozofię Emmanuela Lévinasa.

W centrum refleksji Lévinasa znajduje się spotkanie z Drugim, a dokładniej: z twarzą Drugiego człowieka. Jest to spotkanie szczególne. Nie chodzi bowiem o takie spotkanie, w którym twarz widzi się na kształt jakiegoś przedmiotu. Ma to bez wątpienia miejsce w sytuacji opisu o charakterze anatomicznym. Można by wtedy powiedzieć, że twarz, jako część głowy, znajduje się na szczycie ludzkiego ciała i że składa się ona z czoła, brwi, oczu, nosa, policzków, warg, brody, uszu. Przedmiotowe „spotkanie" z twarzą ma miejsce także wtedy, gdy doświadcza się jej na sposób czysto estetyczny, oceniając ją w katego-

[11] Tamże, nr 254.
[12] Tamże, nr 438, 75.

riach piękna i brzydoty. Odnosząc do twarzy ogromne bogactwo określeń, mówimy: piękna twarz, twarz ujmująca, twarz szlachetna, zeszpecona, brzydka, zmęczona, pociągająca, młodzieńcza, starcza, dojrzała, cierpiąca... Patrzący w ten sposób na twarz Drugiego bardzo łatwo może znaleźć się na poziomie tego doświadczenia estetycznego, o którym tak pisał Kierkegaard w *Albo – albo*: „Jeśli przy tym nadal nazywam Don Juana uwodzicielem, to nie to mam na myśli, że kreśli on chytre plany i przebiegle z góry oblicza efekty swoich knowań; zwodzi on dzięki genialności zmysłów, której jest ucieleśnieniem. Brak mu mądrej rozwagi; jego życie pieni się jak wino, którym się krzepi; jego życie biegnie w takt muzyki, która towarzyszy jego wesołym ucztom, wciąż triumfuje. Nie potrzebuje przygotowań, planów, nie trzeba mu czasu; jest zawsze gotów. Nigdy nie słabnie jego siła ani jego pożądliwość i tylko pożądając jest w swoim żywiole. Siedzi przy stole promieniejący jak bóg, wznosi puchar – i zrywa się z serwetką w dłoni, gotów do ataku. [...] Widać tu [tzn. w Mozartowskiej arii z szampanem – przyp. M. J.] wreszcie jasno, co znaczy powiedzenie, że istotą Don Juana jest muzyka. Widzimy prawie, jak rozpływa się w muzyce – objawia się w świecie tonów. Arię tę nazywa się arią z szampanem i jest to bezsprzecznie bardzo znamienne. I trzeba przyznać, że nie jest to przypadkowe. Takie jest życie: pieni się jak szampan”[13].

Sam Kierkegaard bardzo surowo oceniał taką czysto estetyczną postawę wobec Drugiego. „Jednakże daje tu znać o sobie wspomniane rozdarcie całej Twej istoty; to, co śmieszne w takiej postawie, spostrzegasz bardzo szybko i strzeż Panie Boże tego, kto tak postępując dostanie się w Twoje ręce; cała różnica polega na tym, że Ty wyjdziesz z tego starcia, jakbyś zrzucił z siebie jakiś balast, lekki, wolny i radosny, szczęśliwszy niż kiedykolwiek, pocieszając siebie i innych wersetem z Ewangelii: marność nad marnościami i wszystko marność; vanitas, vanitatum, vanitas, uhaha – natomiast on, on wyjdzie z tego zawsze załamany i przygnębiony. Nie jest to jednak żaden wybór; język duński określa to zwrotem «lad gaae» [niech leci, jak leci] albo też jest to mediacja polegająca na godzeniu się na wszystko. Teraz czujesz się wolny i powiadasz światu «żegnaj».

«Und ich reite froh in alle Ferne
Über meiner Mütze nur die Sterne».
(«Ja rad cwałuję w dal niezmierzoną,
Nad czapką moją tylko gwiazdy płoną»)”[14].

W przypadku doświadczenia czysto estetycznego twarz staje się dla patrzącego na nią zwykłym przedmiotem, który można bezkarnie, bez jakichkolwiek konsekwencji dla siebie, odrzucić czy wręcz nim wzgardzić. Po stronie tak

[13] S. Kierkegaard, *Albo – albo*, t. 1, Warszawa 1976, s. 113n., 154.
[14] Tamże, t. 2, s. 221n.

oglądanej twarzy powstaje natomiast poczucie dojmującej krzywdy. Jest tak dlatego, że spotkanie z twarzą jest, zdaniem Lévinasa, spotkaniem z bytem osobowym. Stąd jest to spotkanie z twarzą, której się „nie widzi" i która objawia nam Drugiego w całej jego osobowej godności. „Nie wiem, czy można mówić o «fenomenologii» twarzy – wyznawał podczas swego wywiadu-rzeki udzielonego Philippe Nemo – bowiem fenomenologia opisuje to, co się ukazuje. Zastanawiam się również, czy można mówić o spojrzeniu skierowanym w stronę twarzy. Jest ono przecież poznaniem, percepcją. Sądzę raczej, że dostęp do twarzy jest od razu etyczny. Gdy widzi Pan nos, oczy, czoło, brodę drugiego i gdy potrafi je Pan opisać, oznacza to, że zwracamy się do niego jako do przedmiotu. Najlepszy sposób poznania drugiego to taki, w którym nie zauważymy nawet koloru jego oczu! Gdy obserwujemy kolor oczu, nie jesteśmy w relacji społecznej z drugim. To, co jest w sposób specyficzny twarzą, nie sprowadza się do percepcji, mimo że relacja z twarzą może być przez nią zdominowana. Najpierw jest sama prawość twarzy, jej prawe i bezbronne wystawienie. Skóra twarzy pozostaje najbardziej nagą, najbardziej obnażoną. Najbardziej nagą, chociaż nagością skromną. Również najbardziej obnażoną: w twarzy jest bowiem pewne podstawowe ubóstwo; dowodem jest to, że usiłujemy maskować to ubóstwo, przyjmując różne pozy i miny. Twarz jest wystawiona, zagrożona, jak gdyby zapraszała nas do przemocy. Równocześnie jednak twarz jest tym, co zabrania nam zabijać"[15]. „Twarz – pisał Lévinas w eseju noszącym znamienny tytuł *Etyka i Duch* – nie jest zbiorem złożonym z nosa, czoła, oczu itd.; z pewnością jest tym wszystkim, lecz nabiera znaczenia twarzy poprzez nowy wymiar, jaki otwiera w przestrzeni jakiegoś bytu. Poprzez twarz byt jest nie tylko zamknięty w swym kształcie i gotowy podać się dłoniom – jest otwarty, osadza się w głębi i w tym otwarciu przedstawia się w jakiś sposób osobowo. Twarz jest nie dającym się sprowadzić do niczego innego sposobem, w jaki byt może się objawić w swej tożsamości. Rzeczy są tym, co nigdy nie objawia się osobowo i w ostatecznym rozrachunku nie posiada tożsamości. Wobec rzeczy stosuje się przemoc. Rozporządza nimi, ogarnia je. Rzeczy dają się ująć, nie ofiarują twarzy. Są to byty bez twarzy. Być może sztuka stara się nadać rzeczom twarz, i właśnie w tym kryje się zarazem jej wielkość i jej kłamstwo"[16]. Spotkanie z twarzą Drugiego ma dla podmiotu decydujące znaczenie. Dzięki niemu staje się on bowiem najpierw świadomy tego, że rzeczywistość tego świata składa się niejako z dwóch podstawowych kategorii bytu: z rzeczy, które nie posiadają własnej tożsamości, wobec których stosuje się przemoc, którymi się dowolnie rozporządza, które się ogarnia i które dają się ująć; oraz z bytów, które objawiają – właśnie poprzez twarz – swą osobową godność. Jako takie zaś nie dają się ująć na sposób czysto estetyczny, są czymś (a dokładniej:

---

[15] E. L é v i n a s, *Etyka i Nieskończony*, Kraków 1991, s. 49.

[16] T e n ż e, *Trudna wolność*, Gdynia 1991, s. 9.

kimś) więcej, gdyż ich ethos – czyli miejsce właściwego im działania – ma wymiar etyczny.

Co więcej, to właśnie spotkanie z twarzą Drugiego sprawia, że sam podmiot staje się osobą, stając się świadomym swej etycznej odpowiedzialności za Drugiego. Dotychczas bowiem żył niejako na powierzchni życia, będąc zaledwie – jak pisał Lévinas w pierwszej swojej książce, która przyniosła mu wielki rozgłos, *Całość i nieskończoność* – zjawiskiem, fenomenem. Istnienie fenomenalne podmiotu urzeczywistniało się poprzez jego rozkoszowanie się (jouissance) światem oraz zamieszkiwanie domu, którego warunkiem jest milcząca obecność kobiety. W gruncie rzeczy sprowadza się ono do swoistej budowy własnego egoizmu, kiedy to podmiot żyje w całkowitej separacji, oddzielony od innych i wystarczający samemu sobie. W konsekwencji istnienie to jest istnieniem samotnym – a przez to pozbawionym mowy. „Zjawisko to byt, który się przejawia, lecz pozostaje nieobecny. Nie pozór, lecz rzeczywistość, której brak rzeczywistości, która jest jeszcze nieskończenie odległa od własnego bytu”[17]. Natomiast w chwili spotkania z Drugim podmiot, będący dotąd jedynie zjawiskiem, staje się bytem, czyli rzeczą w sobie. „Byt, rzecz w sobie, nie jest ukrytą stroną zjawiska. Jego obecność uobecnia się w słowie”[18].

Słowo to jest najpierw słowem, które do podmiotu kieruje Drugi. Poprzez nie Drugi kwestionuje podmiot, jego egoizm, jego niczym nie ograniczone panowanie nad rzeczami, jego zjawiskowość. Słowo to ma charakter ściśle etyczny, przybiera bowiem kształt zakazu. Jednocześnie w sposób fundamentalny określa odniesienie podmiotu do Drugiego, a poprzez niego do każdego trzeciego. Pierwszym słowem nagiej i bezbronnej twarzy Drugiego – zwłaszcza całkowicie bezbronnych, patrzących na mnie jego oczu – jest zakaz: „ty nie możesz móc”, „ty nie możesz mnie zabić”.

Zakaz ten stanowi odkrycie pewnej bolesnej, wręcz przerażającej i tragicznej prawdy o mnie: jestem potencjalnym Kainem, to właśnie ja jestem w stanie zabić Drugiego. A z drugiej strony tego mi nie wolno. Zakaz zabijania odsłania przede mną przestrzeń życia etycznego, którego nieodzownym warunkiem jest moja wolność. Nie do-wolność czy kaprys, przybierający często postać fałszywej spontaniczności, jak to miało miejsce w przypadku rozkoszowania się i życia ekonomicznego, lecz właśnie wolność nierozerwalnie powiązana z odpowiedzialnością. „Zbliżać się do Innego to kwestionować swoją wolność – stwierdza Lévinas w *Całości i nieskończoności* – swoją spontaniczność żywej istoty, swoje władanie rzeczami – tę wolność «pędzącej siły», ten niepowstrzymany pęd, któremu wszystko wolno, nawet zabić. «Nie zabijesz» wyrażane przez twarz, w której wydarza się Inny, stawia moją wolność pod sąd”[19]. Dzięki temu do-

[17] T e n ż e , *Całość i nieskończoność*, Warszawa 1998, s. 212.
[18] Tamże, s. 213.
[19] Tamże, s. 366.

konuje się we mnie i dla mnie niezwykle doniosła sprawa. Spotkanie z Drugim i jego pierwsze skierowane do mnie (zakazujące zabijania) słowo jest bowiem wydarzeniem, w którym i poprzez które staję się w pełni bytem, „rzeczą w sobie": uzyskuję świadomość siebie jako osoby – i to jako osoby w pełni odpowiedzialnej za Drugiego.

Ta właśnie konsekwencja spotkania z Drugim wskazuje na ogromnie ważny aspekt ludzkiej osoby: homo jest capax Alterius, to znaczy człowiek jest w stanie związać się z Innym wielorakimi więzami decydującymi wręcz o samym jego byciu człowiekiem. Związanie to wyraża się najpierw w samej jego zdolności przyjęcia Drugiego jako swego Mistrza i Nauczyciela, czyli jako kogoś wyższego. Drugi bowiem staje się owym Mistrzem i Nauczycielem przez sam fakt wyrażania poprzez swoją nagą twarz zakazu zabijania i – w następstwie tego – budzenia w podmiocie jego świadomości moralnej. A dopiero ona, w pewnym sensie, sprawia, że mamy do czynienia naprawdę z człowiekiem. „Wejście w stosunek społeczny (as-sociation), przyjęcie mistrza, polega na czymś odwrotnym: moje używanie wolności zostaje zakwestionowane. [...] Jestestwo jako jestestwo, byt jako byt urzeczywistnia się tylko w moralności. Język, źródło wszelkiego znaczenia, rodzi się w obliczu nieskończoności, w zawrocie głowy, jakiego zaznajemy przed prostotą twarzy, która zarazem umożliwia i uniemożliwia zabójstwo"[20].

Jednakże słowo, które Drugi kieruje do mnie, nie ogranicza się tylko do negatywności zakazu. Ono ma także swoją stronę pozytywną. Po drugiej stronie zakazu rozciąga się bowiem niezmierzony obszar dobroci, którą mogę okazać Drugiemu. Dlatego też egzystencja człowieka jako bytu śmiertelnego jest, paradoksalnie – w opozycji do Heideggerowskiego Dasein jako Sein zum Tode – pewnym sposobem „bycia przeciw śmierci", gdyż człowiek jest pas encore, „jeszcze nie": on jeszcze nie umarł i dlatego ma jeszcze czas, by czynić dobro[21]. W spojrzeniu Drugiego podmiot nagle dostrzega jego słabość i biedę. Jego wzrok jest wołaniem o pomoc „wdowy, sieroty i obcego". Zupełnie nieoczekiwanie podmiot, żyjący dotąd w ciasnocie beztroskiego egoizmu, odkrywa, że jest zdolny do dania odpowiedzi na tę prośbę o pomoc, na to wołanie biednego i potrzebującego. Jest zdolny do dania odpowiedzi, to znaczy jest zdolny do odpowiedzialności za Drugiego – i tę odpowiedzialność zaczyna urzeczywistniać. Ma ona swój wymiar materialny, przejawiający się w tym, że człowiek jest w stanie odjąć sobie od ust kromkę chleba, aby podać ją głodnemu.

Jednakże ów materialny wymiar jest jedynie zewnętrznym przejawem tego, co wewnętrzne – i co dla Lévinasa jest sprawą najważniejszą. Według niego odpowiedzialność jest w jakiejś mierze najbardziej istotnym wyrazem człowieczeństwa człowieka. Jest ona owym źródłem siebie pulsującym nim w nim

[20] Tamże, s. 108, 316.
[21] Por. tamże, s. 267.

samym: „intimior intimo meo". W filozofii Lévinasa znajdujemy wiele określeń wskazujących na odpowiedzialność jako „wymiar bytowy" człowieka i jako najważniejszy rys jego podmiotowości: bez-interes-owność, obsesja Drugim, poświęcenie, gotowość na zranienie (vulnérabilité), zranione łono matki... „Podmiotowość – pisze Lévinas w *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* – jest właśnie Innym-w-Tym-Samym (la subjectivité c'est l'Autre-dans-le-Même). [...] Inny w Tym Samym podmiotowości jest niepokojem Tego Samego niepokojonym przez Innego"[22]. Niepokój ten jest niekiedy określany mianem psychizmu. „Psychizm jest formą pewnego niezwykłego rozczepienia (le dép-hasage) – rozmontowania lub rozluźnienia – identyczności: ten sam powstrzymany w możliwości koincydencji z sobą samym, zdekompletowany, wyrwany ze swego spoczynku, między snem a bezsennością, zadyszka, drżenie. Wcale nie abdykacja z Tego Samego, wyalienowany i niewolnik innego, lecz abnegacja z siebie w pełni odpowiedzialna za innego. Identyczność pod postacią odpowiedzialności, psychizm duszy to właśnie inny we mnie"[23]. Nawiązując do etymologicznego znaczenia terminu „podmiot" (subiectum), Lévinas mówi, iż człowiek tak dalece jest w swym losie związany z Drugim, że niejako od razu znajduje się już w bierniku – już wezwany, już dźwigający ciężar odpowiedzialności za Innego. „Siebie – jest Sub-jectum: on jest pod ciężarem świata – odpowiedzialny za wszystko. Jedność świata nie jest tym, co ogarnia mój wzrok w swej jedności postrzegania; lecz tym, co ze wszystkich stron mnie obciąża, na mnie patrzy w dwóch sensach tego terminu, mnie oskarża, jest moją sprawą"[24].

Jak wynika z koncepcji ludzkiej podmiotowości zawartej w filozofii Lévinasa, w relacjach między człowiekiem a Drugim mamy do czynienia ze swoistą asymetrią, ze swoistą nie-równością między nimi. Człowiek jest rzeczywiście capax Alterius, gdyż jest on w stanie przyjąć Drugiego jako swego Mistrza i Nauczyciela, czyli jako kogoś wyższego od siebie, a jednocześnie potrafi w nim dostrzec potrzebującego, z którym – jako bogatszy – musi podzielić się swoimi zasobami i za którego musi być odpowiedzialny. Ta szczególna jego zdolność otwartości na Drugiego jako Innego sprawia, że istnieje w nim jeszcze jedna niezmiernie doniosła zdolność: człowiek jest zdolny otworzyć się na tę Inność, którą jest sam Bóg: homo jest capax Dei. Co więcej, drogą odsłaniającą tę zdolność i niejako otwierającą drogę do Boga i prowadzącą ku Niemu jest sam Drugi, a ściślej: moja odpowiedzialność za niego. „Bóg niewidzialny to nie tylko Bóg niewyobrażalny – pisze Lévinas w *Całości i nieskończoności* – ale Bóg, do którego dostęp daje jedynie sprawiedliwość. Optyką ducha jest etyka. [...] Aby otworzyła się wyrwa, która prowadzi do Boga, trzeba dzieła sprawiedliwości – prawego twarzą w twarz – i «widzenie» jest tu tym

[22] T e n ż e , *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye 1974, s. 32.
[23] Tamże, s. 86.
[24] Tamże, s. 147.

samym, co sprawiedliwy czyn. [...] Inny człowiek stanowi właściwe miejsce prawdy metafizycznej i w mojej relacji z Bogiem jest niezbędny. Nie pełni roli mediatora. Inny nie jest wcieleniem Boga, ale twarzą, która go odcieleśnia i ukazuje wyżyny, na jakich objawia się Bóg"[25].

W swej bezgranicznej odpowiedzialności za Drugiego człowiek nie tylko staje się zdolnym do tego, by się otworzyć na Boga. Być capax Dei to nie tylko być w stanie Go (roz)poznać jako swego Najwyższego Mistrza i Nauczyciela, czyli uznać Go jako Najwyższego Prawodawcę i jako ostateczny Fundament porządku prawdy i dobra. Być capax Dei to być zdolnym do dania odpowiedzi Bogu poprzez wierność wybraniu, jakie stało się udziałem człowieka. Być capax Dei to także móc Go sławić i rozsławiać. W późniejszych pismach – począwszy zwłaszcza od *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* – Lévinas widział bowiem w odpowiedzialności za Drugiego następstwo szczególnego wybrania człowieka przez Najwyższe Dobro do dobroci. Jedyna w swoim rodzaju bezinteresowność i dobroć Boga polega na tym, że mnie wybiera, a moja odpowiedź na ten wybór jest skierowana nie w Jego stronę, lecz w stronę Drugiego. Stąd moja – z natury swej bezinteresowna – odpowiedzialność za Drugiego staje się jakimś odblaskiem absolutnej bezinteresowności i dobroci samego Boga. Będąc odblaskiem staje się świadectwem, które w filozofii Lévinasa jest określane poprzez termin „gloire de l'Infini" – jako „chwała Nieskończonego". „Kiedy w obecności drugiego mówię: «oto jestem», to «oto jestem» jest miejscem, w którym Nieskończony wchodzi w język nie ukazując się jednak. [...] «Niewidzialny Bóg» nie oznacza Boga niewidzialnego dla zmysłów, lecz nietematyzowalnego w myśli, a jednak nie obojętnego dla myśli, która nie jest tematyzacją ani prawdopodobnie nawet intencjonalnością. [...] Podmiot, który mówi «oto jestem», świadczy o Nieskończonym. To właśnie poprzez to świadectwo, którego prawda nie jest prawdą przedstawienia lub percepcji, tworzy się objawienie Nieskończonego. Dzięki temu świadectwu sławi się sama chwała Nieskończonego"[26].

Droga poszukiwania prawdy o człowieku, jaką w swej filozofii nakreślił Emmanuel Lévinas, różni się bardzo od dróg wytyczonych przez Augustyna i Pascala. U Lévinasa nie mamy już bowiem do czynienia z samotnym człowiekiem, lecz ze spotkaniem podmiotu z Drugim. Do tegoż Drugiego (a nie do podmiotu) należy także inicjatywa odkrywania tej prawdy: to właśnie on jest Mistrzem i Nauczycielem, który przez nawiedzenie swej nagiej i bezbronnej twarzy ukazuje odpowiedzialność jako istotę człowieczeństwa człowieka. Odkrycie tej odpowiedzialności rodzi lęk. Nie jest to już jednak lęk podmiotu o siebie (jak u Augustyna i Pascala), lecz lęk o Drugiego i złączony z tym niepokój, czy jest on wystarczająco za tego Drugiego odpowiedzialny. Bóg,

[25] T e n ż e, *Całość i nieskończoność*, s. 79.
[26] T e n ż e, *Etyka i Nieskończony*, s. 58n.

na koniec, nie jawi się jako ostateczne ukojenie strapionego człowieczego serca, lecz jest Kimś, kto powołuje człowieka do niestrudzonego dźwigania ciężarów Drugiego.

Człowiek ukazany w filozofii Lévinasa jest zatem kimś, kto jest w stanie przyjąć i w swoim życiu urzeczywistnić los Cierpiącego Sługi Jahwe, o którym pisze Izajasz. Czy jednak przyjmie to szczególne wybrańswo Boże? Czy urzeczywistni ten los? Czy swoim życiem wyśpiewa „chwałę Nieskończonego"?

Te pytania ukazują dramatyczność człowieczej egzystencji. Człowiek może przecież powrócić do swego egoizmu i zadowolić się istnieniem fenomenalnym. Ale przecież może także dać się nawiedzić przez nagą twarz Drugiego. Może w jego wymagającym spojrzeniu usłyszeć niesłyszalną mowę Nieskończonego. Może. Przecież jest capax Alterius. Przecież jest capax Dei.